

Magyar Egyházzene XXIII (2015/2016) 227–248

Déri Balázs

A római rítus a vallások hátterén *

Bő 20 éve történt. Másodjára jártam India Pakisztánnal határos, nyugati államában, a sivatagos Rádzsaszhánban. Újra fölkerestük Cshittór városát, elsősorban annak hatalmas kiterjedésű várát. Útitársam egy fiatal indológus, hajdani győri bencés diák volt; doktori tanulmányait az idő tájt Sántinikétan egyetemén végezte. (Sántinikétan neve ismerősen cseng a magyar füleknek Rabíndranáth Tagore, a bengáli költő-gondolkodó, és magyar látogatói miatt.) A hagyomány szerint Cshittór várában élt a XVI. században Mírá hercegnő, akinek Krisnát dicsőítő verseit akkor kezdtük barátommal magyar versekben fordítani, amikor két évvel korábban először jártunk a várban.¹ Mírá, a középkori hindu misztikus irányzat, a bhakti egyik fontos képviselőjét, istennőként tisztelik; a cshittóri vár egy kis temploma az övé. Első utunkon a templom előtt ült egy kegyes özvegy, aki a látogatókra, a turistákra vagy az időjárásra ügyet sem vetve kezében apró csengővel énekelte valami kis dallamon Krisna dicséretét. Kíváncsiak voltunk, hogy két év múlva ott ül-e még. Igen. Még öregebb és töpörödtebb lett, hangja már alig hallatszott, a csengettyűk is alig szóltak. De ott kuporgott a lépcsőn, tudomást sem véve a világról. A várban, palotaromok mellett, hindu szentélyek és dzsaina templom is voltak. A sekély tavon omladozó női palota oldalára fölírtam, hogy „Itt jártam...” Hamar beesteledett. Már nem tudom, melyik hindu istenség apró templománál hagytuk el a várat, éppen folyt az esti áldozat. Gyerekek énekeltek, ma is fülemben a hangjuk. A meghitt szerzetes végén elfogadtuk a praszádot. Valami édes ízre emlékszem az ételből.

Déri Balázs (Budapest) zenetudós, klasszika-filológus, középkorkutató, az ELTE BTK Latin Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára és Vallástudományi Központjának igazgatója.

Nem egyszerű turistaút volt az a kettő: sok ezer kilométer a szubkontinensen, Ceylontól Bhutánig, Keralától Asszámgig, Bombaytól Dardzsilingig, Mount Abutól Sillongig, Dzsaizszalmertől Gangtokig. Aztán másfél év múlva egy újabb út: a nyári monszun vége felé újra Sántinikétanba s aztán a tibeti buddhista kultúra kisugárzásának tekinthető északnyugat-indiai területekre, a Himaláján átkelve, Ladakhba. Az izgalmas turizmusnak induló, de komoly műfordítói munkára is eltervezett utak nem mellékesen vallástudományi terepmunkává lettek, különösen a rituális kultúrák megfigyelésére, és pedig nem csak az indiai keresztények, leginkább a sok-sok irányzatra szakadt dél-indiai Tamás-keresz-

* Elhangzott a templomos lovagok (Templárius Alapítvány) által szervezett *Közös ügyünk az Ir-galmasság Éve jegyében Kassán* c. határon túli nyári egyetem keretében a Veritas Domonkos Kultúr-központban, 2016. július 23-án. A tanulmány részben őrzi az eredeti körülményeknek megfelelő személyességet és az élőszóbeli előadás stílusjegyeit is.

¹ Ld. BANGHA Imre útleíráskötetében: *Mítoszok és otthonok. India 2002–2003*. Pallasz-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda 2007. 85. (Utak, tájak, emberek 3).

tények,² hanem a hinduk, dzsainák, buddhisták, szikhek, muszlimok között is. (Második alkalommal már a Magyar Egyházzenei Társaságban és annak folyóiratában zajló gondolkodás jegyében is történtek ezek a megfigyelések, így a ránk zúduló élmények feldolgozásakor állandóan gondolkodtam a keresztény liturgikus zene és a liturgia mibenlétéről, hasonlóságokról és különbségekről Kelet és Nyugat között.)

Cshittórban, lent a városban nem csak hinduk, hanem jelentős számban élnek muszlimok is, úgy tíz százaléka a lakosságnak. Egy nap kora délután városnézés közben betértünk az egyik mecsetbe, és indológus barátom beszédbe elegyedett a mecset gondnokával, aki megmutogatta a „templomkörzetet”, a muszlim szentek sírjait is. Annyira közlékeny volt az ember, hogy megkérdeztük: részt vehetnénk-e az esti imán? A biztonság kedvéért megkértük, előre szóljon az imámnak, nehogy baj legyen. Barátom igen jól tud hindiül, így aztán nem nyelvi, hanem másfajta kommunikációs probléma lehetett az oka az esti imán történeteknek. Valószínűleg nem értette a jóember, hogy nem vagyunk muszlimok, csak jó szándékú érdeklődők. Szakszerű kérdéseink, őszinte érdeklődésünk alapján talán a fejében mégiscsak az állt össze, hogy muszlimok lennénk? Nem tudom. Sokszor találkoztam Indiában, de a Közel-Keleten is az európaiakról való olyan klisészerű gondolkodással, amely akadályozta egymás valóságos megértését. (Persze föl kellett tennünk a kérdést magunknak is: vajon mi nem előre föllállított kategóriák szerint akarjuk megérteni a más kultúrákat is? Dehogynem!) Az is lehet, hogy emberünknek egyszerűen csak nem volt ideje részletesen kifejtani a kívánságunk célját a muszlim előjárónak.

Amikor tehát megérkeztünk a mecsetbe, minket is egyenesen a mosdóhelyhez irányítottak, hogy végezzük el a szükséges rituális tisztálkodást. Életünkben nem csináltunk ilyent, fogalmunk sem volt, hogy mi a teendő, így megpróbáltuk utánozni a többieket. Ezen valahogy túljutottunk. (Biztosan nem volt minden szabályos.) Aztán betessékeltek a mecsetbe. Mi azt gondoltuk, hogy meghúzzuk magunkat valahol a sarokban. De nem így történt: udvariasan előretessékeltek az első sorba (mint tiszteletreméltó külföldieket), szembe az imafülkével, amely mindig Mekka irányába („versus Meccam”) mutat. Innentől kezdve az események megállíthatatlanul sodortak. Elkezdődött az ima, nem volt mit tennünk: legalább mozgásban megpróbáltuk utánozni az előttünk, nekünk háttal imádkozó imámot és a mellettünk hajlongókat: hogyan tartsuk a kezünket, mikor kell pontosan milyen szögben kell meghajolnunk vagy a földre borulnunk... Szerencsére mindenki el volt foglalva magával, és elég jól lehetett követni a tömeg egyszerre való mozgását. A közös imán szerencsésen túljutottunk, szép volt a Korán-recitáció is. De annak végeztével mindenki szétszéledt a mecsetben, és a saját ritmusában magánimát végzett. És most kihez alkalmazkodjunk? Bizony, nagyon közel voltunk a lebukáshoz.

² BANGHA Imrével közös, négyrészes sorozatunk: „Kereszt és lótusz. Liturgia és önazonosság a dél-indiai Tamás-keresztények egyházaiban” I–IV., *Magyar Egyházzene* I (1993/1994) 321–327, 435–450, II (1994/1995) 43–54, V (1997/1998) 409–424.

A fiatal emberek valószínűleg észre is vették. Nevettek rajtunk. Igazuk volt, ahogy ott csetlett-botlott a két európai. Az ima befejeztével barátom nagy lelki nyugalommal válaszolgatott a hívőknek, akik jóindulatúan körbevettek és kérdezgettek. Eszébe jutott mentő ötletként például Gül baba, róla mesélt, meg a budai türbójéről. Az egyszerű emberek nagy örömmel simogatták szakállukat, hogy az iszlámot ilyen messze földön is gyakorolják. Ez is félreértés volt, persze, mert mi évszázadokkal korábbi eseményekről beszéltünk, de rájuk hagytuk, hogy ők meg a mára gondoltak. Aztán sietve távoztunk.

Ha azt gondolja valaki, hogy ez amolyan angol vígjátéki helyzet volt, akkor nagyon téved. Kevésszer éreztem magamat ilyen rosszul. Nem azért, mert attól féltem, hogy ha lebukunk, nagy botrány lesz belőle, mondjuk, elzavarnak, megvernek vagy följelentenek, hanem mert, bár nem szándékos megtévesztésből, csak tudatlanságból, óvatlanságból, ám mégis félrevezettünk embereket — tévedésből, gyakorlatlanságból belesodrótunk valami olyasmibe, amivel más emberek vallási érzékenységét megsérthettük volna.

A keresztény ember és a többi vallás

Van, aki most megbotránkozva mondja: elsősorban nem azért kellett volna rosszul éreznünk magunkat, mert megsértettük a muszlimokat, hanem mert keresztény létünkre részt vettünk, mégpedig tevőlegesen részt vettünk egy idegen szertartáson, még ha egyistenhívők között is. Azt a látszatot kelthettük, hogy hitvallást tettünk. És ez súlyos dolog, mindkétfelől. Az igazság viszont az, hogy kevésszer imádkoztam magamban olyan buzgón, hogy tudatlan óvatlanságunk senki lelkében kárt ne tegyen, és ellenünk se forduljon haragjuk.

Sem tudományos szempontból, sem a saját hitünk, vallásunk és más hite, vallása szempontjából nem volt kifogástalan, amit akkor hagytunk megtörténni. Mégis a saját bőrömön szerzett tapasztalatok révén és később a kulturális antropológiai gyűjtés elméletének is utánaolvasva azt kell mondanom, hogy bár nem minden részletben, mégiscsak alapvetően helyesen jártunk el, hiszen amit csináltunk, azt szakkifejezéssel résztvevő megfigyelésnek hívják.³ Az antropológia mai módszertana szerint ugyanis nem úgy kell megfigyeljünk a másik embert, embercsoportot, mint ahogy egerekkel tesszük, üvegfalon keresztül, szenvtelenül, kívül maradó tárgyilagossággal, hanem úgy, hogy minél kevésbé zavarva, de a lehetséges mértékben mégis részt veszünk az életükben. Így aztán, az interaktivitás miatt, megfigyeléseink részben szükségképpen önmegfigyelések. De miért lenne másképp? Amikor már a XX. századi természettudomány is rájött, hogy nincs megfigyelőtől/megfigyeléstől független megfigyelési eredmény?

³ A résztvevő megfigyelésről, ill. más terminológiával a (kvalitatív) terepkutatásról: Earl BABBIE: *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Hatodik, átdolgozott kiadás [*The Practice of Social Research*. Wadsworth/Thomson Learning. 2001⁹.] (Ford. Kende Gábor, Szaitz Mariann) Balassi Kiadó, Bp. 2003, 2008. 10. fejezet, 315–349.

A tudományos cél szempontjából lényegében helyes, ha ügyetlen is volt az eljárásunk. Mert csak a terepmunka biztosítja, hogy az adott kultúrát, annak hordozóit a maguk természetes közegében figyeljük meg; ugyanakkor, bár nem a megtévesztés szándékával, de tudományetikailag problémás módon nem tettük világossá kívülállásunkat, megfigyelő pozíciókat.⁴ De akár jobb előkészülettel is hogyan kérhettük volna ki a teljes közösség véleményét, hogyan kérhettük volna engedélyüket? Nem valami kis faluközösség volt az, ahol ráérősen kivárjuk, amíg a közösség megszokja ottlétünket és föltárja önmagát a mindennapi cselekvésekben és a vallási szertartásokban. Nyilvánvalóan elképzelhetetlen lett volna, hogy, mondjuk, az ima megkezdése előtt minden résztvevőt megkérdezzünk, hajlandók-e eltérni idegen, nem muszlim megfigyelőket... Az etikus eljárás határai nem pontosan rögzíthetők. És akkor még nem is igazi, tudatos gyűjtőmunka része volt ez a mecsetlátogatás, az élmény viszont komoly tapasztalattá vált, amely elindított a nem-keresztény vallási kultúrák megismerésének tudományos módszerei felé. Ami például az engedélykérést illeti: mégsem megvalósíthatatlan az, mert hagyományos kultúrákban vagy az azok jellegzetességeit legalább részben őrző közegben a tekintélyes ember véleménye számít: a falu véneit, a különféle rangú vallási vezetőket kell meggyőzni szándékunk tisztaságáról, s a közösség a tekintélyekkel való közelség pusztá érzékelése alapján befogadja az idegent.

Vallási szempontból sem kellett (kellett volna) vaktában tapogatóznunk: hogy tudniillik keresztényként van-e „jogunk” részt venni, érdeklődőként, megfigyelőként egy imán egy indiai mecsetben vagy egy áldozati szertartáson hindu templomban; és emitt nem csak ártatlan magvakat, gyümölcsöket elfogadni a szertartás végén, hanem, mondjuk, hagyni magunkat meghinteni a frissen leölt kecskék vérével. (Igen, ez is megtörtént, egy Káli-szentélyben, Kalkuttában, mielőtt a Teréz anya által fenntartott haldoklók-házába indultunk volna.) Ott volt, ott lett volna, ha felkészülünk, a II. vatikáni zsinat világos tanítása, a *Nostra aetate*, az Egyház viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz,⁵ de valljuk be, akkor sem, és ma sem számít a legismertebbek közé. Pedig életbevágóan fontos (fontos lenne) ennek ismerete a mai európai történetekben való tisztánlátáshoz is, azt venni „fontolóra, ami közös emberi dolog, és ami előmozdítja a kölcsönös együttélést” (*Nostra aetate* 1. fejezet).

A zsinati megnyilatkozás nem ad gyakorlati recepteket, hogy hogyan, mikor, milyen felkészültséggel, milyen ismeretszerzési forrásokból ismerjük meg azokat, akiket és akiknek vallását, vallási szokásait meg kellene becsülnünk. Tehát nem

⁴ A terepkutatás etikai kérdéseiről ld. BABBIE (3. jz.) 320, 346; és különösen általában a társadalomtudományi kutatásról: 18. fejezet, 532–540.

⁵ II. vatikáni egyetemes zsinat. Nyilatkozat az Egyház viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz (*Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-Christianas*). (Ford. név nélkül) A Magyar Katolikus Püspöki Kar megbízásából kiadja a Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp. 1967. 13. A nyilatkozat latin szövegének kezdőszavai: „Nostra aetate” (Magyarul: A mi korunkban). A továbbiakban így hivatkozom rá, illetve rövidítése: NA.

csak mint embereket, felebarátokat általában, hanem mint akik (vallási) értékeket hordoznak, mert „A katolikus Egyház semmit el nem vet abból, ami e vallásokban igaz és szent” (*Nostra aetate* 2. fejezet). Még abban sem ad pontos eligazítást a *Nostra aetate*, hogy hol a határa a kereszténységnek és a nem-kereszténységnek. Mert beszél ugyan a „különbéle nem-keresztény vallások” közt név szerint a hinduizmusról, a buddhizmusról, aztán az iszlámról, nyilván ezek igen jelentős lélekszáma miatt, végül a zsidóságról, de sem a keresztény hagyomány peremén levőkről nem szól, sem külön a vallástörténeti szempontból sem mellőzhető zoroasztriánusoktól elkezdve a természeti népekig beláthatatlan sok hitrendszerrel és rituális gyakorlattal. (Ezeket „a világszerte található többi vallás” alatt foglalja össze, *Nostra aetate* 2. fejezet.) Nem veszi, nem is veheti számba a nyilatkozat az említett vallások sok-sok történeti és mai elágazását, az azoknak peremén levő vallási csoportokat sem. Hogyan is tenné? Elveszne a részletekben. Hát még, ha a belső megoszlásokat tekintjük! Még csak nem is a hittani és más szakadások sokaságára, elég, ha a rítusokra, iskolákra, területi és más eltérésekre gondolunk, melyek a —tudatlanul— egyneműnek képzelt zsidóságra, iszlámra, buddhizmusra, hinduizmusra is jellemzők. Van-e és hol van, és hol melyik pl. a zsidó fősodor (mainstream)? S ha zsidó vallást mondunk (vannak, akik magát a fogalmat sem tartják valós leírásra pontosnak),⁶ akkor erre, vagy éppen az ortodox haszidokra vagy a reformirányzatokra gondoljunk, akik akár ugyanabban az amerikai vagy budapesti utcában élnek? Bizony, sok dolgot ránk bíz a reformzsinat is, nem kímél meg minket az utánagondolástól, az alapos ismeretszerzéstől, saját tapasztalatoktól — s bizonyára a tévedésektől sem.

Ha azonban mégiscsak a magunk lehetőségei szerint követjük ennek a fontos dokumentumnak az útmutatását, akkor máris nem szórakoztató, felületes „sztorizás”-ként értelmezzük a fenti és a hasonló történeteket. Nem (nem feltétlenül) kell vallási közömbösségnek, szinkretizmusnak, New Age-es össze-mosásának tartani, amikor nem-keresztény vallásokban szerzett tapasztalatainkról számolunk be, hanem az egyetemesség, az egyetemes emberi kultúra, az emberiség vallási kultúrája közös és egyedi mozzanatai keresésének tekinthetők, és pedig tudományos célú, elméletalkotást célzó, de az istentisztelet, a keresztény liturgia gyakorlatával is összefüggő keresésnek.

Világos tehát, hogy a címet most nem ökumenikus szempontból értelmezem, vagyis hogy hogyan látjuk a római rítust (különösen a régi római rítust), a bizánci vagy az ókeleti kereszténység felől, az anglikán (anglikatolikus vagy éppen evanglikál), az ortodox lutheránus, s más oldalról a puritán, vagy éppen a karizmatikus-pünkösdi-evangelikál felekezetek felől. (Merthogy ezek nem külön „vallások”, hanem egy és ugyanazon vallás felekezetei, bármit is gondoljanak egymásról! Használjuk precízen a szavakat: a kereszténységen belül ökumenizmusról, azon kívül felekezetközi párbeszédről lehet szó.)

⁶ Ld. FRIGYESI Judit enciklopédia-szócikk jellegű összefoglalását a jelen lapszámban: „Zene és szent szöveg a zsidó imában”, *Magyar Egyházzene* XXIII (2015/2016) 249–268 (a vallásról: 249).

Itt máris egy megszorítást kell tennünk. Liturgikai szempontból *is* egészen külön helye van a zsidóságnak: nem beszélhetünk róla úgy, mint bármely más, akár egyistenhívő vallásról. Az „idősebb testvér” szép formulája valós vérségi kapcsolatot jelent. Még sokkal jobb, ha a bibliai képet használjuk az olajfa gyökeréről és a beléoltott vadolajfáról, Pál apostoltól (R 11,16b skk.): van a (szelíd) olajfába oltatott vadolajfa, amely részese lett az olajfa gyökerének és zsírjának (R 11,17),⁷ ők *egy* fa — és van az összes többi fa.

A Magyar Egyházzenei Társaság kezdettől, alapszabálya megalkotásától fogva „a sok évszázados zsidó és keresztény liturgikus zenei hagyomány alapján áll”,⁸ *annak* (tehát egy egységesnek tekintett hagyománynak és nem „*azoknak*”) őrzésére, gondozására jött létre. Folyóirata, a *Magyar Egyházzene* az első számtól kezdve fontos elméleti cikkek egész sorában nem csak egyes átvételek, kölcsönzések vagy rokonjelenségek megmutatásával, hanem valamiféle szinoptikus látásmóddal, a legszorosabb összetartozás rendszerszerű elemzésével —ismereiteink szerint— egyedülálló tudományos fóruma a zsidó és keresztény (sőt: zsidó-keresztény) liturgikának.⁹

⁷ Hivatkozik erre a kardinális igehelyre a NA 4. is.

⁸ „A Magyar Egyházzenei Társaság alapszabálya”, *Magyar Egyházzene* I (1993/1994) 238–242. (238.). Gyakorlati megmutatása a Társaság által rendezett kongresszusok előadásai (így Schweitzer József főrabbié) révén s talán még szemléletesebben Fekete László főkántor énekes részvételei, előadása által, valamint az alapozó években nagy nyilvánosságnak templomokban-zsinagógákban, de civil szervezéssel rendezett koncerteken valósult meg, mint 1993. október 9-én a fasori református templomban (Peszachtól Húsvétig), 1996. október 13-án a Dohány utcai zsinagógában, ld. „... amikor együtt lakoznak a testvérek». Zsoltárhangverseny”, *Uo.* IV (1996/1997) 101–104.

⁹ Itt most csak a közös pontokat elemző fontosabb publikációkat szemeztetjük. A nyitószám első tanulmányát Philipp HARNONCOURT osztrák egyházzenesz-liturgiátörténész jegyezte: „Aki hisz, énekel.» — Az egyházi ének ökumenikus jelentősége”, *Uo.* I (1993/1994) 5–11 (ford. Váli Ancilla OSB tolmácsolása alapján). A zsidó és a keresztény felfogás egyezéseinek bemutatása után (6: „A zsidók és a keresztények számára az istentiszteleti éneklésnek és zenélésnek teljesen más jelentése van”, ti. mint más vallásokban. 7: „Az a hely, ahol zsidók és keresztények a hitüket el-éneklék, az istentiszteleti gyülekezet. A zsidók és keresztények énekének és zenéjének megvan a helye a liturgiában, s a liturgiában következik be Isten üdvörténeti párbeszéde az emberrel.”) a 8. oldaltól tér rá, a szakkifejezést pontosan használva, a keresztény ökumenikus mozgalom céljaira, az egyházi énekkel kapcsolatos ökumenikus megfontolásokra.

DOBSZAY László (Werner „Sacred Bridge”-ének szellemében) a bizonytalan konkrét zenei megfelelések helyett inkább a liturgikus ének szerepe és életmódja (létmódja) közös vonásainak föl-vázolására vállalkozott: „Szent híd» (A zsidó liturgikus ének és a gregoriánus kapcsolatai”, *Uo.* III (1995/1996) 141–146. A hasonló jelenségek túl közelre vonására figyelmeztet FRIGYESI Judit is, legalábbis a szabad ritmus jelensége kapcsán: „Lebegő ritmus». A kelet-európai zsidóság különös zenei stílusa”, *Uo.* II (1994/1995) 64–65. A jelen lapszámban: 249skk., 251.

A Bartók Rádió 1995-ben indult *Beszélgetések az egyházzenéről* című zenei ismeretterjesztő sorozata (szerk. Papp Márta, majd Katona Márta) adásai nagy részének műsorvezetője Déri Balázs volt. A nyitóbeszélgetés részvevői Dobszay László, Pásztor János református lelkész és Raj Tamás főrabbi voltak. Id.: „Beszélgetések az egyházzenéről — I. Egyházzene és liturgia”, *Uo.* III (1995/1996) 387–392; II. rész „Mitől egyházzene az egyházzene?”, *Uo.* IV (1996/1997) 3–10. Számos adás zsidó (Frigyesi Judit, Kármán György, Verő Tamás) és keresztény (Földvály Miklós István) résztvevője a Társaság szellemiségének megfelelően a közös pontokat (és a különbségeket) térképezte föl.

Engedtessek meg a tisztánlátás végett, hogy késő ifjúkorom formatív éveiről beszéljek, éppen 1993/1994 táján! Közel másfél évtizedes tudományos kutatói és óraadó egyetemi oktatói tapasztalatokkal, a rendszerváltás felfokozott hangulatú évében, 90-ben felvételiztem második egyetemi képzésemre, a Zeneakadémiára. (Elutasítás után, egy évvel később a második évfolyamra nyertem fölvételt.) Öt fontos év következett az életemben, de nem csak tudományosan. 1992-ben tértem vissza a Katolikus Egyházba. Lezárása volt ez egy igen hosszúnak, kora gyermekkoromtól húzódó, nem könnyű, de termékeny időszaknak, melyet a kettős, protestáns-katolikus neveltetésből s nyilván a személyiségemből is következő ide-oda hányódás jellemzett. A bérmlás szentségét a visszafogadással egyidejűleg Török József atya szolgáltatta ki Budapest-Máriaremetén május végén, Mennybemenetel vasárnapján, vagyis az áldozócsütörtök utáni vasárnap. Pár hónapra rá kaptam meghívást a budapesti Református Theológiai Akadémiára, görög, majd görög-latin nyelvtanárnak. Régi-új katolikusként az egyetlen nem református tanár voltam. Megbecsültek és igyekeztem én is megbecsülni magamat. Ez volt tanári pályám legsikeresebb 5–6 éve, leszámítva pár későbbi tanítvány, egyedi esetek felbukkanását.

És azon a nyáron alakult meg a Magyar Egyházzenei Társaság is,¹⁰ amelynek következő évi első kongresszusa után, 1993 adventjében megjelent a *Magyar Egyházzene* mint a Társaság egyházzenei, liturgikai és organológiai folyóirata, zenetudományi ténykedésem eddigi legfontosabb része. (E tanulmányban szándékosan elsősorban e folyóirat több mint 11 ezer oldaláról válogattam hivatkozásokat, magam is elcsodálkozva ezen a gazdagságon.)

S ide tartozik, aminek igazi hatása néhány év múlva máshol bukkant elő: Palestrina halálának 400. évfordulójára emlékezve mint az Egyházzenei Társaság titkára azon év adventjétől egy éven át énekes misesorozatot szerveztem.¹¹ Az Üllői úti Örökimádás templomban egy év alatt több mint harminc Palestrina-mise hangzott el a naphoz tartozó Palestrina-offertóriummal és gregorián tételekkel, latin mise keretében. A szervezés kezdetén hihetetlen naivitásomban úgy gondoltam: mi sem természetesebb, mint hogy „tridenti” rítusban kell elhangozniuk a műveknek, abban a rítusban, amelyhez születtek. Mert nyilvánvaló, hogy az új rítushoz sem a Palestrina-misék hossza (és ami

Igen fontos volt Theodor Karp amerikai zsidó zenetudós nagy tanulmányának közlése: „A csönd faggatása. Liturgia, ének és zsoltározás a korai zsinagógában” I–III. (ford. Földváry Miklós István): *Uo.* X (2002/2003) 7–32, 131–144, XI (2003/2004) 3–22. Továbbá: J. A. Smith: „Az első századi keresztény éneklés viszonya a korabeli zsidó vallásos énekhez” (ford. Hanula-Csordás Dóra), *Uo.* 23–40. A jelen számban FÖLDVÁRY Miklós István (*Survival vagy revival? Zsidó elemek a római liturgiában, 269–274*) bevilágító példákkal mutatja meg a liturgikuskapcsolat-kutatás valódi lehetőségeit, egyben a hagyományos római rítus judaizáló rétegének fontosságát, amely a XX. század 60-as éveinek liturgiareformjával feledésbe merült.

¹⁰ Az alakuló közgyűlés dátuma: 1992. július 21. Az alapszabály adatait ld. fentebb, 8. jz.

¹¹ [DOBSZAY László: „Palestrina-év”, *Magyar Egyházzene* I (1993/1994) 257; összefoglaló: „A Magyar Egyházzenei Társaság Palestrina-sorozata a zeneszerző halálának 400. évfordulója tiszteletére”, *Uo.* II (1994/1995) 223–225.

emögött van, a funkciója), sem pedig a többszólamú és a gregorián változó tételek szövegi-tartalmi rendje nem illik. Ilyen meggondolásokat hangoztattunk: ne kelljen csak zeneélvezőként „áldogálnia” a papnak, amíg a legnagyobb, ötperces Palestrina-offertóriumok és más nagy tételek elhangzanak; aztán: az offertórium az egyéves liturgikus ciklushoz igazodjék... Nos, ez nem sikerült. Dobszay László vállalta, hogy közbenjár Paskai László bíborosnál, aki tekintettel „a papság várható felzúdulására” nem adott engedélyt.¹² Csalódásomat az enyhítette, hogy Török József teológiai professzor a lehető legnagyobb ünnepélyességgel és odaadással végezte az új rítusú latin misét, és pár perces, de sokat mondó „szentbeszédei” tökéletesen illeszkedtek a liturgiába.

A folyóiratot, mely a Társaság működésének egyik legmaradandóbb dokumentuma lesz, a néhai elnök, Dobszay László feltétlen támogatásával, alapító főszerkesztőként gondolhattam ki. Kezdetben nem is kevés kétkedés, sőt gúny kísérte, a nyomtatást eleinte magánpénz állta... S végül az első szám adventi megjelenése után egy hónapra, a karácsony utáni napokban indultam első utamra Indiába, és ezzel általában az emberi, de különösen a vallási, majd a vallási-zenei kultúrával kapcsolatos elképzeléseim új irányba fordultak.

Az egyetemesség kérdésköre

A folyóirat első éveiben az egyházzene és a liturgika tudományos-teológiai alapvetéseként több olyan tanulmányt jelentettünk meg, amelyek (katolikus szempontból) a későbbi benedeki „reform reformja” szellemiségét vetítették előre.¹³ Már a harmadik számban jelentős tanulmányt közöltünk egy amerikai gregorianista zenetörténész, Peter Jeffery tollából, aki X. Piusz pápa *Tra le sol-*

¹² Megtörve az elhallgatás csöndjét, az Istentiszteleti Kongregációnak a római rítus hagyományos („tridentin”) formája engedélyezéséről szóló *Quattuor abhinc annos* levelét s II. János Pál pápa *Ecclesia Dei* motu propriojának néhány releváns mondatát csak évekkel később mertük közölni (fordításomban): *Uo.* VII (1999/2000) 34, 38, mintegy Joseph H. FOEGEN: „A «tridentin» mozgalom az Egyesült Államokban” (ford. Déri Balázs), *Uo.* 35–37. illusztrációjaként.

¹³ Az első írást, amely folyóiratunkban figyelmeztetett a II. vatikáni zsinatra hivatkozó elhajlásokra és szót emelt (a „nép” nevében) a „rég” rítus érdekében, valamint a Lefebvre-esetet is árnyaltan mutatta be, a francia katolikus filozófus Jean GUITTON-tól közölte folyóiratunk (ford. Török József): „Az imádság”, *Uo.* I (1993/1994) 398–403. Néhány további fontos elméleti, liturgikus-teológiai írás: Dietrich von HILDEBRAND (ford. Török József): „Vallás és szépség”, *Uo.* II (1994/1995) 3–8; Klaus GAMBER (ford. Török József): „A liturgia mindnyájunk hazája”, *Uo.* II (1994/1995) 387–390; Card. Joseph RATZINGER: „Az egyházi zene teológiai gondjai”, *Uo.* III (1995/1996) 131–140; Uő: „A világ és az ember képe a szent zenében” I–II, *Uo.* IV (1996/1997) 11–18, 131–137; Jean-Robert ARMOGATHE (ford. Török József): „A rítus megmentése”, *Uo.* V (1997/1998) 3–6; Godfried DANNEELS (ford. Fülöp Marianne OSB): „A liturgia 30 évvel a Zsinat után”, *Uo.* V (1997/1998) 339–348; Christian LAFFARGUE (ford. Török József): „Szeretet az Egyház iránt”, *Uo.* XVIII (2010/2011) 319–324; Cassian FOLSOM (ford. Káti Katalin): „Az egyetlentől a sok kánonig. Hogyan történt és miért?”, *Uo.* XX (2012/2013) 3–23.

Továbbá az ún. novus ordo egyes kritikus pontjairól: DOBSZAY László: „A zsolozsma-himnuszokról. (Kritikai megjegyzések a Bugnini-liturgiához — I.)”, *Uo.* II (1994/1995) 9–14; Uő: „A Bugnini-liturgia kritikája II. A nagyhétről”, *Uo.* II (1994/1995) 157–172.

lecitudini (lat. *Inter sollicitudines*) kezdetű, 1903-as motu propriojának¹⁴ sokszor és sokféleképpen idézett-értelmezett szavait gondolta újra egyrészt a zsinati dokumentumok alapján, másrészt zenetudósi tapasztalata birtokában.¹⁵ Szent-ség, a forma kiválósága, azaz a művészség — és az egyetemesség: ezek a szent pápa megfogalmazta követelmények a szent zene iránt. De követelmény vagy adottság-e az egyházzene szentsége, művészsége, egyetemessége? A motu proprio követelményként fogalmazza meg, de az, amiből ezt a követelményt le- vonja, egy történetileg adott jelenség: a gregorián zene. Amikor tehát Piusz pápa a gregoriánt állította mintául,¹⁶ akkor egyrészt adottságként állította an- nak szentségét, művészi *voltát* — és egyetemes érvényét, vagyis hogy az min- den embert magába foglalhat, s hogy azt minden ember meg tudja közelíteni, másrészt bizonytalansággal követelménynek állította, hogy ez és ilyen *legyen* az Egy- ház zenéje, illetve minden fennmaradt és megalkotandó egyházzene ezeknek a kritériumoknak kell megfeleljen.

El kell azonban gondolkodnunk, hogy miközben a Katolikus Egyház keleti rítusai közt olyanok vannak, mint a bizánci, az örmény, a szírek, a kopt, az etióp, akkor leszűkíthetjük-e a gregoriánra a szentség legmagasabb fokát? Mit szólnának ehhez a hűség maroniták, a legrégebben egyesült keleti rítusúak? Maga a motu proprio is, megtartva a gregorián ének primátusát, beszél (má- sodfokon) ezen ősi rítusok megbecsüléséről.¹⁷ És a gregoriánnak vajon melyik változatára gondol? Beleértük-e tágabb értelemben a „gregorián”-ba a többi ősi nyugati (latin) rítust és azok zenéjét? Természetesen, hisz pl. az ambrozián ne ütné meg az egyetemesség mértékét? De ha a szoros értelemben vett grego- riánra gondolunk: vajon az a középkori Nyugat hihetetlen változatosságban kibontakozott dallam- és szövegvilága, vagy (félő, hogy van, aki így gondol- ja!) csak a Trident után jóváhagyott dallamalakok és szövegek? Ugyanakkor: beleférnek-e a gregorián kategóriájába a nyakatekert, álmodern-álrégies greg- orianoid poszt-vatikáni dallamok? Akkor is, ha azok „szakmailag” nem hite- lesek? A világ tágulásával, bizony, ezeket a kérdéseket föl kellett tennünk.

¹⁴ Folyóiratunkban először DOBSZAY László idézte a dokumentum hármaskövetelményrend- szerét: „Az egyházzene tiszta eszméje”, *Uo.* I (1993/1994) 13. Bár —név szerint hivatkozva Peter Jeffery-re— használta az „egyházzenei univerzálék” kifejezést (bizonyára már akkor tervbe vet- tük az amerikai tudós írásának megjelentetését, ami a 3. számban be is következett), az egyete- mességet inkább abban látta, hogy „az egyetemes üdvönytényeknek abszolút elsőségük van a speciális kívánságokhoz képest (uo., 14). Nem kétséges, hogy ez az értelmezés is helytálló.

¹⁵ Peter JEFFERY (ford. Dobszay László): „Liturgikus ének: megújulás a tradícióban. Szent és egyetemes művészet”, *Uo.* I (1993/1994) 272–281.

¹⁶ Idézi JEFFERY (15. jz.) 272; a LFZE Egyházzene Tanszéke ülészakot —ld. *Uo.* X (2002/2003) 498— és tanulmánykötetet szentelt a motu proprio megjelenésének 100. évfordulójára: DOBSZAY Ágnes (szerk.): *Inter sollicitudines. Tudományos ülészak X. Pius pápa egyházzenei motu propriojának 100 éves évfordulóján.* MTA TKI — LFZE Egyházzenei Kutatócsoport — Magyar Egyházzenei Társaság, Bp. 2006.

¹⁷ Ld. II. JÁNOS PÁL pápa „levele Giovanni Pierluigi da Palestrina halálának 400. évfordulója alkalmából”, *Magyar Egyházzene* I (1993/1994) 364–366.

A szentség és a művészség megértése nem okoz különösebb gondot. Azaz okoz, de másképpen: egy ideje már a szentséget mindennek tulajdonították-tulajdonítják, ami vélt lelkipásztori hasznokkal járt-jár. A művészség meg egyenesen szitokszóvá vált. És különben is, az esztétikai kánonok megingásával (a „világban” is) mindenki a maga ízlését tartja mércének, még ha ezt a saját választásnak gondolt ízlést észrevétlenül a mindenhonnan kéretlenül ránk ömlő szórakoztató zene, ez az egyre erőteljesebben a pénznek alárendelt globalizációs végtermék alávaló erőszakos módon befolyásolja is. (Ha nem lenne világos: az ún. keresztény könnyűzenére is gondolok.)

De mit is jelentsen az egyetemesség? Valószínűleg sokan gondoltak arra, hogy valami olyan, ami mindenkinek, minden embernek az egész világon jó kell legyen. A *Nostra aetate* után erre a kérdésre már bonyolultabb volt, kellett legyen a válasz. Nem feltétlenül csak azt jelenti, hogy, mondjuk, a gregoriánt kell (kellene) kinevezni az Egyház egyetemes érvényű zenének, —persze, a zsinat liturgikus dokumentumaiból kedv szerint szemezgetve a legritkábban hallják meg, hogy az Egyház latin rítusának zenéje a gregorián és a klasszikus vokálpolyfónia (vagyis leginkább Palestrina)—,¹⁸ hanem hogy attól olyan a gregorián —és hozzá kell tennem: a többi ősi keresztény liturgikus zene, más rítusokban—, mert az emberiség egyetemes zenei tapasztalataiból táplálkoznak. Úgy mondanánk szaknyelven, hogy univerzálékon alapulnak, univerzáléból épülnek föl. Az emberiség „közös szellemi örökségéből”.¹⁹

De meg lehet-e állapítani olyan zenei elveket, ha nem is konkrét dallamokat, amelyek az emberiség egyetemes, legjobb, legnemesebb tapasztalatai közé tartoznak, legalábbis az elterjedt, nagy történelmi vallásokban egy tisztultabb istenismeret kísérői, és amelyeknek egyik megvalósulása, bár katolikus nézetünk szerint legmagasabb rendű megvalósulása a gregorián — s amellyel épp a közös emberi tapasztalatok alapján közösséget vállalhat az egész emberiség?

¹⁸ Idézi JEFFERY (15. jz.) 273, helyesen hangsúlyozva, hogy a II. vatikáni zsinat *Orientalium Ecclesiarum* kezdetű dekrétuma (3.) a keleti rítusok liturgikus énekével egyenrangúnak tartja a gregoriánt, vagyis a gregorián egyetemessége nem a többinek való normaadást jelenti. Más értelemben természetesen egyértelműen az, s mindenesetre a latin rítusban megfellebbezhetetlenül normaadó. DOBSZAY László az előbbieket alapján fogalmazza meg, hogy „az ókori liturgikus zene az egyházi zene legtokéletesebb, és mert az emberiség alapkincsébe tartozik, maradandó, korhoz nem kötött formája. ... Ezért tiszteljük kiváltképpen a nagy ókori kultikus zenéket, a zsidó kantillációt, az ókeleti (kopt, etióp, szír, örmény) rituális éneket, a bizánci egyház énekköltészetét, a latin egyház liturgikus énekének különféle fajtáit: az órómai, milánói, beneventán, gregorián éneket”: „Az egyházzene a történelmi változások között”, *Magyar Egyházzene* I (1993/1994) 134.

¹⁹ A NA 4. a zsidókra és keresztényekre vonatkoztatja a kifejezést. Kiterjesztve, a közös emberi örökségre való hivatkozás is már folyóiratunk 1. számának —Dobszay Lászlótól származó— vezércikkében megjelenik: „A II. Vatikáni Zsinat nem a katolikusok, hanem zsidók és keresztények, sőt minden igaz vallás [értsd: nem valláspótlék] közös véleményét összegezte abban a tételben, hogy ...”: [DOBSZAY László]: „Beköszöntő”, *Uo.* I (1993/1994) 1! Harmoncourt (9. jz., 6.) a természetvallásokat szembeállítja a zsidó és a keresztény szemlélettel. Az egyetemesség szempontja szerint utalok a kereszténységen és a zsidóságon kívüli vallásokra: DÉRI Balázs: „A szakrális nyelv mint vallási jelenség”, *Uo.* XII (2004/2005) 265–280, különösen 275skk.

Ismerjük hát meg e közös jegyeket! Az említett amerikai kutató érzi a zenei (egyházzenei és vallási zenei) univerzálék felkutatásának nehézségét. Idézem:

... részben mert túl sok az olyan kultúra, melyről még alapvető adatokkal sem bírunk, másrészt mert ilyen kérdéseket nehéz abba a keretbe helyezni, melyben egyáltalán megérthető lesz [sic] a sokféle kultúra számára. Azonban sok vallásban az emberek olyan zenékkal végzik istentiszteletüket, melyek alapvető hasonlóságot mutatnak a keresztény liturgikus énekkel: egyszólamú énekes dallamok hangszerkíséret és harmonizálás nélkül (vagy minimális harmonizálással), elasztikus dallamtípusok és rövid sztereotip frázisok használata a vallás szent írásaiból vett szövegekre alkalmazva, mégpedig oly módon, hogy különösen kihangsúlyozza a szöveg szintaktikus tagolódását: ez a leírás némi változtatással érvényes a zsidók, a muzulmánok, a hinduk, sok buddhista liturgikus énekére éppúgy, mint a keleti és nyugati keresztényekére. Ha ezeket a vonásokat jellemzőnek tartjuk a liturgikus zenére, akkor az emberiség igen nagy részével jutunk egyetértésre. (Vö. *Nostra aetate* 2.)²⁰

De mi van a kisebb résszel? Egyetemes-e az egyetemes, ha nincs benne a kisebb rész? Nemde akkor csak többségi? S ha csak az említett ún. világvallásoknál maradunk: a recitációnak korántsem csak a zsidó-keresztény-muszlim fajtája létezik, szövegekre simuló, képlékeny dallamokkal!²¹ Az ősi véda-recitáció vagy a tibeti buddhizmusban a rituális szövegek olvasása (szinte skandálása) szűk ambitusú, ritmikus recitáció.²² A sztereotip formulák recitatív használata valóban előírás a Korán-olvasásban, minden muszlim irányzatnál, de számos irányzatban nagy fontossága van a hangszerkíséretes vagy anélküli rituális éneknek, legalábbis a Korán-olvasáson kívüli istentiszteleti gyakorlatban, amely nem csak valami egyedi kegyesség, hanem közösségi alkalom. Csak a legismertebbek közülük a szúfi dervisek extatikus zenei szertartásai.²³

S nem is minden vallásban egyeduralkodó az énekelt szertartási zene, azaz a szent szöveg felolvasása, éneklése. A tibeti buddhizmusban igen hangsúlyos a szertartástagoló vagy önálló hangszerjáték is, nem vagy alig melodikus, fánfárszerű hangzásokkal, sőt egész fúvós-ütős hangszeregyüttesek is szólnak.²⁴ Komoly hangszeregyüttes szolgál a koreai konfucianizmus szertartási zenéjé-

²⁰ JEFFERY (15. jz.) 280–281; „megérthető lesz” helyesen: „megérthetők lesznek”.

²¹ KÁRPÁTI János zenetörténész tájékozott, lényegre törő, de kellőképpen részletes könyve, informatív ábrákkal, hasznos kottákkal és kiváló CD-melléklettel: *Kelet zenéje*. Gemini Budapest Kiadó, Bp. 1998. Minket elsősorban érintő fejezetei („Zene és vallás a keleti társadalmakban” összefoglaló címmel): *Héber kantilláció és pszalmódia* (25–35), *A szír keresztények zenéje* (36–40), *Az iszlám vallásos zenéje* (41–46), *A véda-recitálás ősi hagyománya* (47–51), *A tibeti buddhizmus zenéje* (52–56), *A japán buddhizmus liturgikus éneke* (57–64). Továbbá: *Udvari szertartási zene Koreában* (78–84). A héber kantillációról ld. 29s. k., a Korán-olvasásról: 43–44.

²² Uo. 47–50, ill. 54–55.

²³ Uo. 45–46.

²⁴ Uo. 53–54.

ben is.²⁵ Liturgikus a hangszerkíséret a koptoknál s még inkább az etiópoknál, a maronitáknál. A nyugati kereszténység orgona- és más hangszerhasználata tehát nem egyedi, mindenestül az egyetemesség ellen ható jelenség. A harmonizálásmentesség is csak részben igaz: nincs más zenei kultúrákban európai jellegű fő szólam és kíséret, de heterofón együtthangzások léteznek,²⁶ ráadásul a polifóniát vagy a megharmonizált strofikus vagy akár szabad formájú (pl. gregorián) énekeket nem tekinthetjük nem-autentikus, nem eléggé „ősi” istentiszteleti zenének, mellőzve az európai zenetörténet hosszú évszázadait.

A liturgikus univerzálék kérdése

A fentebb jelzett-elemzett zenei univerzálék kézenfekvő kiindulópontul szolgálhatnak, de most a rítus, a liturgia egészéről kell gondolkodnunk.

Lehet-e „egyetemes”, „általános” liturgikát, nem-keresztényeket is magába foglaló összehasonlító liturgiatudományt művelni, vannak-e liturgikus (vagy még tágabban: rituális) univerzálék (egyes számban: univerzálé!), az istentisztelet egészének, a liturgia egészének olyan elemei, melyek egyetemeseek (univerzálisak, az emberlétből fakadóak, közös gyökerűek, nem a globalizációval elterjedtek) az emberiség kultúrájában, vagy nincsenek ilyenek? Vagy —mert olyan jelenségeket keresünk, melyekből egyetlen ember, egyetlen emberi kultúra sem marad ki— talán nem is egyes elemeket kell fölkeresnünk, mert azok itt ilyenek, ott olyanok lehetnek, hanem elveket, általános szabályokat, olyan eljárásokat, amelyek a különböző elemeket istentiszteletté szervezik össze?

Bár eddig a *Nostra aetate*-ra hivatkoztam, amely legitim sorrenddel a legtávolabbról, a dél-ázsiai és távol-keleti nem-keresztényektől indít, hogy az ábrahám²⁷ monoteista vallásokra rátérve, az iszlám után a kereszténységhez legközelebbiekhöz, a zsidókhoz jusson el, a Vatikáni Zsinatnak az Egyházzól szóló *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója (16) szerint még helyesebb sorrendet követ a *Katolikus Egyház Katekizmusa*²⁸ az „Egyház és a nem keresztények” című fejezet 839–845. pontjaiban; némi kommentárral idézem őket.

²⁵ Uo. 80–84.

²⁶ Uo. 83. kottapéldával

²⁷ A NA 4. megfogalmazása szerint „a keresztények valamennyien Ábrahám fiai hitük folytán” (G 3,7-re hivatkozva). A muszlimok Iszmáil ágán tartják ugyanezt. Manapság elterjedt az „ábrahámita” v. „ábrahám” terminussal egybefoglalni a három egyistenhívő vallást.

²⁸ A *Katolikus Egyház Katekizmusa*. (Ford. Diós István.) Szent István Társulat, Bp. 2013. A következőkben a pontok (bekezdések) számaival utalok rá. E tanítóhivatali megnyilatkozás, mely erősen kapcsolódik Ratzinger bíboros, a későbbi —ma emeritus— pápa, XVI. Benedek tiszta teológiai látásához (ld. Uo., II. János Pál pápa *Fidei depositum* kezdetű apostoli konstitúciójában; ld. még LUKÁCS László: *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger — XVI. Benedek pápa élete és műve*. Szent István Társulat, Bp. 2016. 50), nyilvánvalóan fontosabb még Joseph RATZINGER (— XVI. BENEDEK) ebben a tárgyban íródott kiváló könyvéénél is (ford. Sallai Gábor): *Hit, igazság, tolerancia. A kereszténység és a világvallások*. John Henry Newman Oktatási Központ, Pécs 2014. — Szintén már lapunk programadó első számában felidéztek az egyházzeneire vonatkozó legfontosabb kijelentéseket: TÖRÖK József: „Az egyházi zene az új Katekizmusban”, *Magyar Egyházzene* I (1993/1994) 18–20.

A kezdőmondat idézet a *Lumen gentium*-ból (LG 16):

839. „(...) akik még nem fogadták el az evangéliumot, különféle módokon vannak Isten népéhez rendelve”: ...

Az Egyház viszonya a zsidósághoz nyilvánvalóan nem összemérhető egyetlen nem-keresztény vallásával sem, ezért a *Katekizmus*-ban legelől áll:

Az Egyház viszonya a zsidó néphez. Amikor az Egyház, Isten népe az új Szövetségben saját misztériumát vizsgálja, fölfedezi kapcsolatát a zsidó néppel, [NA 4] „melyhez előbb szolt a mi Urunk, Istenünk”. [Nagypénteki liturgia, egyetemes könyörgés, VI: Missale Romanum 1970. 254] Másként, mint a többi nem keresztény vallásnál, a zsidó hit már válasz Isten kinyilatkoztatására az ó Szövetségben. E zsidó népe „az istenfiúság, a dicsőség, a szövetségek, a törvényadás, az istentisztelet és az ígéretek. Övé az atyák, és test szerint közülük származik Krisztus” (R 9,4–5), mert „Isten nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását”. (R 11,29)

Mindebből nyilvánvaló a zsidó és a keresztény liturgia szoros kapcsolata is, és pedig nem csak úgy, hogy az előbbi az utóbbinak egyszerű kiindulópontja, történeti előzménye lenne. Mindenekelőtti a zsolnárok imádkozása: a kereszténység, ha jól imádkozik, akkor elsősorban az először a zsidó népnek adott kinyilatkoztatás zsolnárait énekli,²⁹ amelyet a testi és vallási származása szerint is zsidó Jézus mondott-énekelt zsidó tanítványai körében s a keresztfán is. Más liturgikus szövegelemek is megöröklöttek közösek, így a legfontosabb, a Sanctus (Is 6,3), mely minden régi keresztény rítusban megegyező szereppel „a nagy eucharisztikus imádságot bevezető prefációnak csúcspontja”. Amikor „hálaadásunkat összekapcsoljuk az angyali karok dicsőítő énekével”,³⁰ akkor —a II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciójának szavaival (Sacrosanctum concilium, röv. SC, 8)—„[a] földi liturgiában a mennyeknek elő-ízét élvezzük, és annak a liturgiának leszünk részesei, amelyet a szent városban, Jeruzsálemben ünnepelek”. A zsidó imák közül a reggeli, a délutáni és a pótímában hangzik föl, éppen amikor áldozati istentiszteletre emlékszik vissza az imaóra! Egyenes a vonal az ézsaiási mennyei látomástól a korabeli zsidó és ókeresztény liturgiáról is tanúskodó jánosi látomáson,³¹ majd a két elágazó, de mégis annyi

²⁹ Folyóiratunkban számtalanszor írtunk a zsolnárok egyedülálló szerepéről a keresztény imádságban, ld. pl. a VIII. évf. 4. számában ULLMANN P., FEKETE Cs., a IX. évf. 2. számában pedig DOBSZAY L., D. PETROVICS, HAFENSCHER K., BÓDISS T. írásait.

³⁰ DOBSZAY László: „A Sanctus-ének liturgiai méltósága”, *Uo.* II (1994/1995) 331–334 (331). Ld. még DIÓSI Dávid: „A Sanctus-ének ószövetségi gyökerei. Az Is 6,1–4 perikópa liturgikus szempontú elemzése”, *Uo.* XVII (2009/2010) 9–24.

³¹ BOLYKI János, Oscar Cullmann *Urchristentum und Gottesdienst* c., nagyhatású könyvére támaszkodva, elemzését az Ap 4,8b–11. verseivel kezdi, amely „szakasz az állandó mennyei örökimádás bemutatása. ... Ezt a liturgiát a Négy Élőlény kezdi meg egy rövid doxológiával, melynek első fele az Ézs 6,3 átalakított Trisagion-ja”, ld. „A Jelenések könyve liturgikus elemei”, *Magyar Egyházzene* IV (1996/1997) 19–31 (19); ld. még különösen: 29.

ponton összetartó földi liturgikus hagyományon át³² az eljövendő világkorszak mennyei Jeruzsálemének örökös Háromszorszentjéig.

Meg kell jegyezni, hogy a zsidóság sem egységes, és mai liturgiája még a legelzártabb helyeken is sok változás eredménye, s azt, hogy mi a közös, és mi a későbbi, kölcsönös csere, és hogy miben lehet az egyik a másik örököse, örökségének hűségesebb hordozója, csak a legnagyobb óvatossággal, hosszú eltanulási folyamat révén lehet megsejteni.

Így folytatja a *Katekizmus*, szintén a *Lumen gentium*-ot (LG 16) idézve:

841. Az Egyház kapcsolatai a muzulmánokkal. „Az üdvösség terve azokat is átöleli, akik elismerik a Teremtőt, köztük elsősorban a mohamedánokat, akik azt vallják, hogy Ábrahám hitét tartják, és velünk együtt imádják az egy Istent, aki irgalmas és az utolsó napon megítéli az embereket.”

Nehéz mondatok ezek (nagyreszt a Korán nyitó szúráján, a Fátihán alapulnak), az európai, közel-keleti és afrikai hírek, mindennapjaink közepette. Szerencsésnek mondhatom magamat, hogy Északkelet-Indiától Jeruzsálemig, Kairótól Aleppóig és legfőképp Isztambulban annyiszor tapasztalhattam meg az arab keresztények által is Alláhnak nevezett Egy Istent őszintén imádó emberek istentiszteletét, amint építészeti remekekben sok ezres tömeg csodálatos és félelmetes egyöntetűségben imádkozik, vagy, bár ritkábban, amint egy-egy férfi, mondjuk, Cshittóiban utasként vasúti pályaudvaron, vagy máshol utca-seprőként a városi járda porában —ma is szemem előtt van egy nagyheti hasakah-i este— maga végzi előírt imáját. Lehet, zavaró nekünk ez a közösségbe zártság, de össze is lehet vetni azzal, és pedig szomorúan, amit a végletes szubjektívizmus, az én saját élményére összpontosító magánvallásosság okozott a kereszténység nyugati felében.³³

Az egyistenhívők után a *Katekizmus általában* szól a nem-keresztényekről:

842. Az Egyház kapcsolata a nem keresztény vallásokkal elsősorban az emberi nem közös eredetén és célján alapszik:

„Az összes nemzet ugyanis egy közösség, közös az eredetük, hiszen Isten népesítette be az emberi nemmel a föld színét, ugyanaz a végső céljuk is, tudniillik Isten, akinek gondviselése, jósága és üdvözítő terve mindenki-re kiterjed, míg nem a választottak összegyűlnek a szent városban.” [NA 1]

Nem kell mondanom: a végső cél nem szinkretisztikus értelemben veendő.

³² Ld. FÖLDVÁRY (9. jz.); e lapszám tanulmánya néhány érzékletes példával mutatja be, hogy az Egyház, amely istentiszteletében a zsinagógai istentiszteletet folytatta az ősz- és óegyházban, a patrisztikus korban inkább allegorikus értelmezéssel tette magáévá a templomi liturgiát, ám később, mind a keleti, mind a nyugati részekben egyre inkább „elzsidósodott”, egészen addig, míg a latin rítus reformja a hagyományos római rítussal számos fontos ponton szakítva szakított zsidó örökségével is — ugyanakkor e szakítás/törés képviselői filozemita szólamokat hangoztatnak.

³³ Jean GUITTON *Ultima verba* c. beszélgetéskötetéből „Millennium” címmel közöltünk részletet Török József fordításában: *Uo.* IX (2001/2002). A neves francia katolikus filozófus szomorú-szép szavakkal beszél az iszlámhitűek vallásgyakorlásának erejéről.

843. Az Egyház elismeri a többi vallásnál az ismeretlen, de mégis közeli Istennek „még homályos képekkel” történő keresését, mivel ő az, aki mindenkinek életet, lehetetet és mindent ad, és ő azt akarja, hogy minden ember üdvözljön. Ezért az Egyház úgy tekinti mindazt, ami jó és igaz fellelhető a vallásokban, „mint az evangéliumra való előkészületet és mint annak ajándékát, aki megvilágosít minden embert, hogy élete legyen”. [LG 16]

Az Egyház azonban nem „a minden mindegy”, „minden út Istenhez vezet” közömbösségével tekint a nem-keresztények hitére és vallási gyakorlatára:

844. Az emberek vallásos magatartása azonban korlátokat és tévedéseket is mutat, melyek eltorzítják Isten képét:

„Az emberek azonban gyakran, mert a Gonosz rászedte őket, beleveszttek okoskodásukba és Isten igazságát hazugsággal cserélték föl azáltal, hogy inkább szolgáltak a teremtménynek, mint a Teremtőnek, [vö. R 1,21.25] vagy Isten nélkül élve és meghalva ebben a világban a végső kétségbeesés fenyegeti őket.” [LG 16]

845. Az Atya, hogy minden fiát, akiket a bűn szétszórt és elfordított Tőle, újra összegyűjtse, az egész emberiséget össze akarta hívni Fiának Egyházába. Az Egyház az a hely, ahol az emberiségnek vissza kell nyernie egységét és üdvösségét. Az Egyház a „megbékéltetett világ” [vö. Szent Ágoston: Sermo 96, 7, 9: PL 38, 588]. ...

Amikor a *Katekizmus*-ban a liturgiáról szóló fejezet következik (1. cikkely: Az Egyház liturgiájának ünneplése. II. Hogyan ünnepeljük a liturgiát? Jelek és szimbólumok, 1145–1152), akkor kifejezetten visszautal erre az előbbi részre,³⁴ tehát összehasonlító liturgiatudományi, ill. ritológiai szemléleten alapul.

1145. A szentségi ünneplés jelekből és szimbólumokból szövődik össze. Jelentésük az üdvösség isteni pedagógiája szerint a teremtés művében és az emberi kultúrában gyökerezik, az ó Szövetség eseményeiben nyer körülírást, és Krisztus személyében és művében egészen napfényre kerül.

A kiváló megfogalmazásban benne van Isten megismerhetősége műveiből, az igazságmagvak³⁵ megléte az emberi kultúrában, benne van az Ószövetség, a zsidó vallás egyedi előkészítő szerepe, amely nem *egy* vallássá teszi a sok közül, a liturgiában sem. A következők az emberiség történetében fokozatosan fölfejlő szellemi-lelki utat részletezik, megmutatva a vallások közös jeleinek, szimbólumainak eredetét s ma is fontos szerepét a szakrális kommunikációban:

1146. Az *emberi világ jelei*. Az emberi életben a jelek és a szimbólumok fontos helyet foglalnak el. Mivel az ember egyszerre testi és szellemi lény,

³⁴ A *Katekizmus* eredeti utalásrendszerének követése szigorú előírás a fordításokban is.

³⁵ Vö. (Szent) II. János Pál pápa katekizisét az 1998. szeptember 9-i általános kihallgatáson a Szentlélek és a nem keresztény vallásokban meglévő igazságmagvak kapcsolatáról. Magyar összefoglaló: <http://www.katolikus.hu/news/980910.html> (megtekintve: 2016.12.29).

a lelki valóságokat anyagi jelekkel és szimbólumokkal fejezi ki és fogja föl. Mint társas lény rászorul a jelekre és szimbólumokra, hogy beszéd, gesztusok, cselekedetek által másokkal kommunikálni tudjon. Ugyanez érvényes az Istennel való kapcsolatára is.

1147. Isten a látható teremtéren keresztül szól az emberhez. Az egész anyagvilág fölkínáltatik az embernek, hogy Teremtője nyomait olvassa benne. [Vö. Sap 13,1; R 1,19–20; Act 14,17] A nappal és az éjszaka, a szél és a tűz, a víz és a föld, a fa és a gyümölcsök Istentről beszélnek, és egyszerre jelenítik meg szimbolikusan az Ő nagyságát és közelségét.

1148. Ezek az érzékelhető valóságok mint teremtmények kifejező helye lehetnek annak a cselekménynek, mellyel Isten megszenteli az embert, és az emberek istentiszteletet kifejező cselekményének. Ugyanez érvényes az emberi közösség életének jeleire és szimbólumaira: fürdés és megkenés, kenyértörés és ivás ugyanabból a helyből kifejezői lehetnek Isten megszentelő jelenlétének és az ember Teremtője iránti hálájának.

1149. Az emberiség nagy vallásai gyakran megindítóan tanúskodnak a vallási szertartások e kozmikus és szimbolikus értelméről.

Sejthető, mit is jelent a szövegben a „nagy vallás” (vallástudományilag voltaképpen pontatlan, leginkább a maga részéről szintén nem teljesen pontos „világvallás”-nak megfelelő) fogalma; mindenesetre egy évszázadok-évezredek óta „működő” vallás más, mint valakinek pusztán egyedi, efemernek bizonyuló kezdeményezése. És az is nyilvánvaló, hogy sajátos helye van a vallások történetében és jelenében, így a velük való kapcsolatokban is az adott vallások hite szerint kinyilatkoztatáson (nem csak a Sinai-hegyin és a Krisztusban történt) alapuló, ún. szentkönyves vallásoknak. — Ami e pont folytatásában következik, az lényegében, legáltalánosabban az *egyetemesség* leírása:

Az Egyház liturgiája föltételezi, használja és megszenteli a teremtés és az emberi kultúra jeleit azáltal, hogy a kegyelem, a Jézus Krisztusban való újjáteremtés jeleinek méltóságát kölcsönzi nekik.

A liturgiáról szóló fejezet külön nem tér ki az iszlámra, hanem az összes vallástól elválasztva a választott népre tér át. Pál apostolnak a választottság érvényben maradására vonatkozó szöveghelyei után nem kétséges, hogy az ószövetség liturgiájának örököse a szétválás utáni zsidóság istentisztelete is.

1150. *A szövetség jelei.* A választott nép Istentől különleges jeleket és szimbólumokat kap, melyek meghatározzák liturgikus életét. Már nem pusztán a kozmoszban lejátszódó ciklusok ünnepi megjelenítéséről vagy társadalmi megnyilvánulásokról van szó, hanem a szövetség jeleiről és Isten népe javára végrehajtott hatalmas tetteinek szimbólumairól. Az ószövetség e liturgikus jelei közé tartozik a körülmetélés, a királyok és papok fölkenése és fölszentelése, a kézrátétel, az áldozatok és mindenekelőtt a Húsvét. Az Egyház ezekben a jelekben az új Szövetség szentségeinek előképeit látja.

A 1151. pont a *Krisztus által használt jelek*-re vonatkozik:

Prédikációiban az Úr Jézus gyakran használt a teremtésből vett jeleket, hogy Isten Országának misztériumait szemléltesse. [Vö. L 8,10] Látható jelekkel vagy szimbolikus cselekményekkel gyógyít, [vö. J 9,6; Mc 7,33–35; 8,22–25] és ezekkel igazolja prédikációját. Új értelmet ad az Ószövetség történéseinek és jeleinek, mindenekelőtt az Egyiptomból való kivonulásnak és a Húsvétnek, [vö. L 9,31; 22,7–20] mert Ő maga mindezen jelképeknek a jelentése.

Végül, de ez már nem tartozik eszmefuttatásunk körébe, a 1152. pontban a szentségi jelek következnek, egyben még egyszer összefoglalva, summázva a korábban a nem-keresztény vallásokról mondottakat is:

Szentségi jelek. Pünkösöd óta a Szentlélek a megszentelést Egyháza szentségi jelein keresztül végzi. Az Egyház szentségei nem szüntetik meg a kozmosz és a társadalmi élet jeleinek és szimbólumainak egész gazdagságát, hanem megtisztítják és fölhasználják azokat. ... Ezenkívül beteljesítik az ószövetségi előképeket, jelzik és megvalósítják a Krisztus által szerzett üdvösséget, s előképként jelzik és elővételezik a mennyei dicsőséget.

Egy összehasonlító liturgiatudomány felé

Ha ezek után visszatérünk arra, amit a bevezető cshittóri történetben, majd több anekdotaszerű esemény földidézésével elmondtam, —s ezekhez hasonlót sok helyről felidézhetnék—, illetve ha átgondolásuk során hozzátesszük a Katekizmusban megfogalmazottakat —melyek roppant tapasztalati anyagnak és teológiai, ill. vallástudományi eszmélkedésnek sűrítőményei—, akkor eléggé nyilvánvalók az egyetemesség körébe tartozó elvek, egyes elemek és azok kapcsolódásai szerkezetekké (struktúrákká). A főbb tanulságokat, mintegy vázlatként, az alábbiakban kísérel meg összegezni:

A legfontosabb elv: a megkülönböztetés (elhatárolás). A szentség fogalmát —a profántól való elhatárolásban— legáltalánosabban ebből vezeti le a vallástudomány.³⁶ Európai zsidó-keresztény kultúránkban ennek megragadásához éppúgy alapvetők a teremtéstörténet első mozzanatai (a világosság és a sötétség, a fenti és a lenti vizek, a tenger és a szárazföld elválasztása, Gn 1,3–10), a férfi és a nő teremtése (Gn 1,27), majd a lényeket, dolgokat és cselekvéseket tisztára és tisztátalanra felosztó bibliai (ószövetségi) előírások (Gn 7,2-től kezdve) és az ezeket részletező zsidó gondolkodás, mint a római (latin) vallási ter-

³⁶ A kérdés alapművei: Émile DURKHEIM (ford. Vargyas Zoltán): *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában.* L'Harmattan, Bp. 2003. (az eredeti 1. kiadása: 1912); Rudolf OTTO (ford. Bendl Júlia): *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Osiris, Bp. 1997. 15. stb. (Az eredeti 1. kiadása: 1917); Gerardus van der LEEUW (ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László): *A vallás fenomenológiája.* Osiris, Bp. 2001. (Az eredeti 1. kiadása: 1933); Mircea ELIADE (ford. Berényi Gábor.): *A szent és a profán. A vallási lényegről.* Európa Könyvkiadó, Bp. 1987. 6. és passim. (Ez eredeti 1. kiadása: 1956.)

minológia gyökerében elhatárolást kifejező *sacer* szava, mellyel a pozitív (etikai) „szent”-fogalom, a „rosszal szembeni jót jelentő *sanctus* mint származtatott fejlemény mélyen összefügg.³⁷ Bátran kijelenthetjük, hogy a vallástudományi kutatás minden vallási kultúrában alapvetőnek mutatja a szent és a nem-szent (profán) megkülönböztetését, az egyikből másikba való átmenet fokozatait, rítusait, belső (pl. nemi vagy funkcionális) megoszlásait és az azokhoz kapcsolódó rituális elhatárolásokat. Úgy tűnik, a „nagy vallások” közül újabban a kereszténység mutatja a legerőteljesebb vonzódást, hogy szinte a feladásig lazítsa a megkülönböztetés elvét különböző indokokkal (pl. az evangelizáció, a világ megnyerése), amelyek őszintesége nem egyszer megkérdőjelezhető, eredménytelensége pedig nyilvánvaló. „... a vallásos ember mindig arra törekszik, hogy szent univerzumban éljen. ... a teljesen deszakralizált világ, kozmosz az emberi szellem történetében új felfedezésnek számít.”³⁸ Az ún. haladó kereszténységnek újra meg újra föl kell tennie a kérdést saját magának, hogy a megkülönböztetés feloldásának valódi célja vagy legalább eredménye nem ez a deszakralizáció-e. És ebben az állapotban meddig tekinthető vallásnak.

A második fő elv az ismétlés: „[a] rítus lényegéhez tartozik, hogy ismétlődő, sztereotip. Ahhoz, hogy megszelídítsük a transzcendens valóságot, szükségünk van mindig ugyanarra a szókincsre, meghatározott szertartás szerint. ... Ez az ismétlődő jelleg nem jelent egyhangúságot, nem fosztja meg a szertartást személyes vonásától. ... A rítus ismétlődő jellege segít a gondolkodásban és az asszimilálásban. ... a liturgiának időre van szüksége, ha meg akarjuk érteni. Az idő pedig feltételezi az ismétlést. Végül is a rítus megvéd a direkt, közvetlen vallási tapasztalattól. Csak néhány nagy lelki zseni (mint Mózes a csipkebokornál) képes átélni ilyen közvetlen megtapasztalást. Az átlagembernek szüksége van a rítus védő közvetítő szerepére és az ismétlés lassító, oldó hatására.”³⁹ (Lehet, hogy a latin *ritus* szó összefügg a folyást, folyamatosságot jelentő gyökkel, s akkor az ismétlődés fogalma inherens benne.) Az ismétlésnek különböző fokozatai vannak a nagy vallási kultúrákban, de nem csak a „mereven” szabályozott, egyöntetű, nagy időfelületeken át változatlan és ezért áttekinthető rítusokban nincs semmi vagy nincs lényegi tere az improvizációnak, az ismétlést feloldó „kreatív ötleteknek” (amelyeket nagy időtávban sem tárgyilag, sem közösségi lélektani hatásukban nem lehet fenntartani), de a látszólag kaotikus rítusokban is működnek, bár a kívülállónak rejtettebb szabályok.⁴⁰ Az ismétlés tekintetében is erőteljes különbségek vannak az általunk ismert vallásokban. Ismertek a (többeknek, sokaknak) túl merevnek bizonyult ritualizmust elvető vagy feloldó reformmozgalmak a nem keresztény kultúrákban is, ugyanakkor elgondolkodtató a rendkívül kevés ismétlődő elemből álló, rendkívül szabályozott

³⁷ Thomas KÖVES-ZULAUF: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz Kiadó, Bp. 1995. 55.

³⁸ ELIADE (37. jz.) 9.

³⁹ DANNEELS (13. jz.) 346. A jelentős belga bíboros tanulmánya eredetileg a Joseph Ratzinger teológiai nézeteihez igen közel álló *Communio* folyóiratban jelent meg, ld. LUKÁCS (28. jz.) 39–43.

⁴⁰ Kiváló példáit hozza ennek e lapszámban FRIGYESI (6. jz.), 253skk. és 256skk.

muszlim imarend világtörténeti szintű „sikere” és az, hogy a más (tkp. „paraliturgikus”) formában történő kiegészítés igénye fölléphet ugyan, de az imarend (szövegek és előadásmódjuk, mozgások) reformja elképzelhetetlen. A rituális ismétlődés elleni frontális támadás, amely a kereszténység nem csekély részében újra meg újra megerősödik, tudományos szempontból az érthetlenségig meglepő, a vallási jelenséggel magával ellentétes modern —bár a késő középkorra visszanyúló— fejlemény, amely ráadásul az emberi pszichikum által megkívánt, az emberi létezést érintő mindennapi állandóságigénnyel is gyökeresen szemben áll. Ismét a belga bíborost idézem: „Gyakran halljuk, hogy a mise mindig ugyanazt ismétli. «Rituális» azt jelenti, hogy merev, elmeszesedett. De megfelel-e ez az előítélet a valóságnak? Az igaz, hogy minden jó, ha túlzásba viszik, patológiai esetté válik, így a ritualizmus, amely túlzott mértékben ragaszkodik egyes rítusokhoz, nem más, mint rítus-betegség. De a rítus több, mint a ritualizmus. Megvan a helye az emberi cselekvésben: mindenkinek megvan a reggeli és esti rítusa, minden társadalom ismer évente visszatérő ünnepeket. A rítus olyan antropológiai adottság, amely nélkül nem lehet meg az ember.”⁴¹ Sőt, a tömegméretű és nemzedékek során állandó ritualizmus önmagában még csak nem is föltétlenül patológiai eset; annak legfőbb lelki sérült egyedek mániákus vallási cselekedetei minősíthetők.

Az elkülönülés és az ismétlés mindenekelőtt három területen nyilvánul meg: a szent cselekményeknek megvan a helyük, idejük és rendjük. Ókori római megfogalmazásokat idézek: „... mily roppant jelentősége van az emberi dolgokban az istenek tiszteletének vagy mellőzésének, ... Itt van Városunk: ... minden ünnepi áldozatunknak is megvan nemcsak a kijelölt napja (dies statí), de a kijelölt helye (loca) is. (Livius: A római nép története V, 52., ford. Mura-közy Gyula) S nagyon gyakori fordulat a *rite* ('a vallási szokások, előírások szerint helyesen, rítus szerint') szinonimájaként az (*ex*) *ordine*⁴² 'rendben': „... az oltár / színe előtt, amiként Helenus lelkünkre kötötte (*praeceptis*, tkp. 'előírások szerint'), / illő (*rite*) áldozatát Iuno is kapja, ... / ... rendben (*ordine*) befejezve imánkat, ...” (Vergilius, Aeneis, V, 545–548, ford. Lakatos István)

Az időképzet a téréhez képest voltaképpen másodlagos, hiszen a rá vonatkozó lexikai elemek jelentős része térjelölő (a magyarban pl. az idő hossza, távja, köze, előtte-utána, mihelyt, azon nyomban), ezért előbb a szent tér jelenségéhez néhány megfontolás: „Ama vallásos tapasztalás, hogy a tér nem homogén, olyan őslény, amelyet egyfajta «világalapítással» azonosíthatunk. Nem elméleti okoskodásról van itt szó, hanem olyan elsődlegesen vallásos élményről, amely megelőz minden, a világra vonatkozó reflexiót ... Mivel a szent hierophánia [‘a szent megnyilatkozása’] révén ad jelt magáról, nemcsak a tér homogenitásában következik be törés, hanem ... *egy abszolút valóság is megnyilatkozik* ... A szent megnyilatkozásával alapozódik meg ontológiailag a világ. Az ismertetőjegyek és tájékozódási lehetőség nélküli, határtalan, homogén

⁴¹ DANNEELS (13. jz.) 345–346.

⁴² Vö. 1K 14,40: secundum ordinem.

térben a hierophánia egyfajta abszolút ... «központot» tár fel.”⁴³ A nagy vallások (de valószínűleg minden vallás) a szabályok szigorában és a konkrét megvalósításban nyilvánvalóan számos egyedi megoldást mutatnak, de a szent tér (az áldozat, az ima helye, szent körzet, templom, stb.)⁴⁴ kijelölése, elhatárolása a profántól egyetemes jelenség; a liturgia kozmikus jellegéhez⁴⁵ tartozik hozzá az ima iránya is, bizonyára nem csak az ábrahámiai vallásokban (vö. contra Ierusalem, Dn 6,10, versus orientem, Mekka felé). „... a rituális tájékozódásnak és valamiféle szent tér felépítésének világteremtő jelentősége van. A profán ember számára ezzel szemben a tér homogén és semleges, nem hasad minőségileg különböző részekre.” *Ad orientem* vagy *versus populum*? Egyre megy, sőt? ⁴⁶ A nem-keresztény vallások tanúsága szerint (sem) mindegy.

„A vallásos ember szemében a térhez hasonlóan az idő sem homogén és nem is állandó. Vannak egyfelől szent időintervallumok, az ünnepek ideje (melyek nagyrészt időszaki ünnepek), másfelől van profán idő, a szokásos időtartam, amelyben a vallási jelentőség nélküli események zajlanak. E kétfajta idő között természetesen nincs folyamatosság, ám a vallásos ember, rítusok segítségével, a szokásos időtartamból átléphet a szent időbe.” „A vallásos ember tehát kétfajta időben él, s ezek közül a fontosabbik, a szent idő paradox módon körkörös, visszafordítható, újból elnyerhető időnek mutatkozik, ... örök jelennek, amelyben az ember a rítusok közvetítésével időről időre újból részt vehet.”⁴⁷ A nagy vallások (de akár a természeti népek is) különösen nagy gonddal számítják ki az év, esetleg annál nagyobb periódusok, továbbá a hónapok és az azokon belüli időszakok —mint az ábrahámiaiak a hetek— rendjét, jelölik ki bennük az ünnepeket, s a napszakok megszentelésére valamilyen formában mind, sőt némelyik, mint a zsidó vallás vagy az iszlám, különös aggályossággal ügyel: nem csak az imaidőket írják elő percre pontosan, de a pótlás szabályait is. S „nem szabad elfelejtenünk, hogy a zsidó vagy a keresztény szimbólumok nem csak kozmikus, hanem történelmi jellegűek is. Nem csak a teremtés, hanem főleg az üdvösségtörténet határozza meg azokat. Bár sok zsidó-keresztény ünnep mezőgazdasági eredetű, értelmük megváltozott, mivel történelmi eseményre utalnak

⁴³ ELIADE (37. jz.) 15–16. A könyv első szakasza: „A szent tér és a világ szakralizációja”, 15–60.

⁴⁴ A VI. Magyar Egyházzenei Kongresszus (2003) fő témája a „Liturgia és zene a szakrális térben” volt, ld. *Magyar Egyházzene X* (2002/2003) 292–294. Lapunk IX. és X. évfolyama többször foglalkozott a szent tér fogalmával, a szent terek történetével és mai problematikájával. J.-M. RINGUE, BARSÍ B., FÜZES Á., PÁSZTOR J., TÖRÖK J. és mások előadásai, ill. egy kerekasztalbeszélgetés mellett ld. FÖLDVÁRY Miklós István: „«Istenünk tornácaiban». Az osztott templomtér jelentőségéről”, *Uo.* 171–182; „Jelenlét és áldozat. Szent terek az ókori Görögországban”, *Uo.* 157–164. Ld. továbbá: BARSÍ Balázs — FÖLDVÁRY Miklós István: „Belépek Isten oltárához”. *Bevezetés a templom misztériumába.* Sümeg 2003. (Fons et Culmen 2); KATONA Vilmos: „Az irányított-tengelyes szerkesztés kortárs reneszánsza Európa katolikus templomépítészetében”, *Magyar Egyházzene XXI* (2013/2014) 403–414.

⁴⁵ DANNEELS (13. jz.) 346.

⁴⁶ Uwe LANG (ford. Vajda Julianna): *Az Úr felé fordulva. A liturgikus ima-irány.* Ecclesia, Bp. 2006. Lapunkban részletesen először: MEZEI Zsolt: „«Versus orientem». A misézés irányának problematikája a római liturgiában”: *Magyar Egyházzene X* (2002/2003) 485–493.

⁴⁷ ELIADE (37. jz.) 61. A könyv második nagy szakasza: „A szent idő és a mítoszok”, 61–106.

és nem pusztán az évszakok körforgására”,⁴⁸ mégis a liturgia kozmikus jellege az idő tekintetében különösen érzékletes: jegyezzük meg, a történelem, az üdvösségtörténet maga is idői jellegű, nem csak arról van szó, hogy az idők megkülönböztetése az egész emberi nemmel összekötő vallási elv: „A vallásos ember már az idővel szembeni magatartás alapján is különbözik a nem vallásostól; nem hajlandó teljesen a ... «történelmi jelenben» élni; azon fáradozik, hogy egy olyan szent időben legyen része, amely bizonyos szempontból az «örökkévalósággal» azonosítható.”⁴⁹ Ez ettől való eltérés ismét a deszakralizáció mozzanata: „Az időnek is valóságosnak kell lennie, pl. a húsvét éjszakai szertartás idejének. Isten szolgálatára azokat a jó dolgokat használjuk fel, amelyeket ő adott nekünk, még ha ez nem is mindig praktikus és kényelmes.”⁵⁰ Ismét a nem-keresztény vallások s az általuk befolyásolt kultúrák-államok szolgálhatnának például —a polgári élethez való önfeladó, elvtelen alkalmazkodás helyett—, ha nem is mindig s mindenáron az egész társadalom polgári életének hozzáalkalmazására (különösen nem erőszakkal), hanem a saját polgári életnek a szent időhöz (az év ünnepeihez,⁵¹ a napszakok megszenteléséhez)⁵² való, akár áldozatokkal járó alkalmazására, netalán a vallási-lelkiismereti jogok érvényesítésére.⁵³

A rend magában foglalja magát az előírásosságot, kötöttséget, szabályozottságot az előző kettő, a tér és az idő meghatározásán túlmenően az összes további mozzanatot illetően: az egyes cselekvések (tettek), szövegek (a verbális mozzanatok) sorrendjét és megvalósítási-előadási módját éppúgy, mint a cselekvők-résztvevők szerepeit. A latin *ordo*, a görög *taxis*, a héber *széder*, *szid(d)úr*, *szidra* és a hozzájuk hasonló szavak „gyökérjelentése” ’rend’, és így jelentenek az istentisztelet egészére vagy nagy részére kiterjedő rendet, rendtartást, vagy akár aszerint ült ünnepet, liturgikus felolvasási rendet,⁵⁴ könyvet, stb.

⁴⁸ DANNEELS (13. jz.) 346–347. Ld. fentebb (242) a *Katolikus Egyház Katekizmusának* 1147. pontját.

⁴⁹ ELIADE (37. jz.) 62.

⁵⁰ DANNEELS (13. jz.) 346.

⁵¹ Ld. Odo CASEL OSB: „A liturgikus ünneplésről”, *Magyar Egyházzene* II (1994/1995) 131–136. A IV. Magyar Egyházzenei Kongresszus előadásai 1999-ben Pápán nagyrészt az „Ünnep, ünneplés, művészet, zene” témához kapcsolódtak, ld. *Uo.* VI (1998/1999) 405–406. Folyóiratunk VI. évfolyama különösen sokszor foglalkozott a szent idő, az ünnep fogalmával (ld. az 1., majd a 3. és 4. számban BAÁN I., BARSZ B., DOBSZAY L., HAFENSCHER K., HOFER T. és PÁSZTOR J. tanulmányait.) A IX. Magyar Egyházzenei Kongresszus (2009, Budapest) témája a liturgikus év teológiája volt: *Uo.* XVI (2008/2009) 251. Bevezető előadása: Karl-Heinrich BIERITZ: „A hitelmékezet. Az egyházi év jelenünk kihívása előtt”, *Uo.* 131–142. Az előadások részben a következő számokban jelentek meg.

⁵² A X. Magyar Egyházzenei Kongresszus (2011, Nyíregyháza) témája a nap megszentelése volt: *Uo.* XXI (2013/2014) 331. BALOGH P. P., BENEC G., BUBNÓ T., DÉRI B., DOBSZAY L., FEKETE L., HAFENSCHER K., ZALATNAY I. előadásai folyóiratunk XVIII. évf. (2010/2011) 4. és a XIX. évf. (2011/2012) 3. számában jelentek meg.

⁵³ DÉRI Balázs: „Ünneprendellenességek”, *Uo.* XVII (2009/2010) 131–138; FARKAS Domonkos: „Kalendárium és liturgikus ünneplés”, *Uo.* XXI (2013/2014) 297–300.

⁵⁴ A perikopális és más kötött rendszerű Biblia-olvasástípusokról ld. folyóiratunk VI. évf. (1998/1999) 1. számában DÉRI B., FEKETE Cs., HANULA G., H. HUBERT G., OLÁH Sz., RAJ T. írásait.

Most csak a nyitótörténethez kapcsolódva említtem a mindennapi szükségletből kiinduló, de nem higiéniai célú rituális tisztálkodást, s általában a *megtisztulás rítusait*, pl. az istentiszteletre előkészítő, de beavató rítusként is, és ide véve a megkenést, s ezekkel együtt a Teremtőre utaló, teremtett, de már a szent célra elkülönített *anyagvilág* sok másféle felhasználását; azon jeleket, szimbólumokat, a *szakrális kommunikáció* sokféle nem-verbális elemét,⁵⁵ melyekkel az ember mint társas lény gazdagabban kommunikál a Szenttel s azokon keresztül a Szent is ővele, nem szűkítve le az érintkezést az ábrahámi vallásokban joggal központi szerepű verbális (lejegyezve: írásos) kommunikációra (ima, a szent szöveg felolvasása, ének, tanítás), ebben a tekintetben különösen hangsúlyozva a *szent (liturgikus) nyelv* szerepét;⁵⁶ a rituális-liturgikus *szereposztást*.

S mindezekkel (zsidók, muszlimok, hinduk és sok más által megtartott-gyakorolt renddel) szemben el kell gondolkodnunk a rendtelenségen vagy az ötletelő improvizációkon, az Asperges hiányán, sok helyütt az üres szenteltvíztartókon, az elektromos gyertyákon és „orgonákon”, a műanyagok júdasi olcsóságán; az elspiritualizáláson, a szakrális kommunikációnak a szó („szöveg”) túlsúlya okozta elszegényítésén; a szent nyelv maradványainak tűzzel-vassal irtásán, (s legalábbis a katolikusnak) a liturgikus szerepcseréken (a klerikalizálódás és a laicizálódás sajátos vegyülékén). S azon, hogy a rituális-liturgikus egyetemességhez (univerzalitáshoz, görög-latinul: katolicitáshoz) hogyan viszonyul saját maga, vagy az általa követett rítus.

A nem-keresztényekre való hivatkozás nem jelent szinkretizmust, sem félreértett inkulturációt. Mindezekben egy, pogány családi gyökereit ismerő, s ami abból jó, elismerő nagy szellemi tekintély, Robert Sarah bíboros megnyilatkozásait, mindenekelőtt *Isten vagy a semmi*⁵⁷ c. könyvét tekintsük vezérfonalnak!

Summa: „... ha a liturgia a megtestesülés logikáját követi, minden civilizációba beilleszkedik. Vagyis minden nép Krisztus hitével és szeretetével kell, hogy a saját kultúrájával átélje. De ennek van bizonyos határa, mivel a liturgia nem minden nép közös vallásos érzületére épül, hanem Krisztus misztériumaira.”⁵⁸

⁵⁵ DANNEELS (13. jz.) 346–347. DÉRI (19. jz.) 266skk.

⁵⁶ A *Magyar Egyházzene* két tematikus száma is foglalkozott a szent nyelv, egyházi nyelv, liturgikus nyelv elméleti és gyakorlati kérdéseivel: a III. évf. (1995/1996) 3. száma Chr. MOHRMANN, MEZEY L. és DOBSZAY L., és a XII. évf. (2004/2005) 2–3. száma DÉRI B., DOBSZAY L., FÖLDVÁRY M. I. („Szent nyelv vagy szent nyelvek? A római rítus szövegi összetételéről”, 293–300.), D. STEFANOVIĆ, SZÜCS F. tanulmányaival. A kérdéskört nyelvészeti (szociolingvisztikai), vallásfenomenológiai, kommunikációelméleti, zsidó-keresztény teológiai és fordításelméleti szempontból tárgyalja HANULA Gergely református lelkész, teológiai tanár bölcsészettudományi értekezése: *Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás*. Argumentum — ELTE BTK Vallástudományi Központ/Liturgiátörténeti Kutatócsoport — Pápai Református Teológiai Akadémia, Bp. 2016.

⁵⁷ Robert SARAH — Nicolas DIAZ: *Isten vagy a semmi. Beszélgetés a hitről*. Ford. Barsi Balázs. Szent István Társulat, Bp. 2015. Különösen: 16–18, 44–45, 113, 119, 123–125, 175–176, 186–187, 205–206, 222, 227–228. Korábban folyóiratunkban: ld. az 56. jz-t. BANGHA — DÉRI (2. jz.) 418–421.

⁵⁸ DANNEELS (13. jz.) 347–348.